Birikim

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ

PUSLU HAVADA SİYASET



AHMET ÇİĞDEM ▪ AYLİN ÖZMAN ▪ SİMTEN COŞAR ▪ NUR ULUŞAHİN ▪ MELEK GÖREGENLİ ▪ BÜLENT SOMAY ▪ GÖKHAN KAYA ▪ OSMAN ELBEK ▪ LOIC WACQUANT ▪ AHMET BOZKURT ▪ ELİF TÜRKER ▪ KÜRŞAD KIZILTUĞ ▪ EMRAH ALTINDİŞ

TEMMUZ 2007 ▪ 7,00 YTL

GEÇEN AYIN BİRİKİMİ

ISSN 1300-8358



ÖMER LAÇİNER *22 Temmuz genel seçimleri: Öncesi puslu, sonrası yoğun*

219

Birikim 219

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ — TEMMUZ 2007

Modernizmin yarası

AHMET BOZKURT

I

> "Bugün insanın evindeyken kendini evinde hissetmemesi bir ahlak sorunudur."
> Theodor W. Adorno

Daryush Shayegan'ın toplumsal değişimi ve bu değişimin beraberinde getirdiği kişilik çatışmalarını, kimliksizleşmeyi ve kognitif belirsizlikleri bütün veçheleriyle yaşayan toplumlar için kullandığı *Yaralı Bilinç*[1] kavramı, daha çok, bu toplumların farklı iki epistemik paradigma (gelenek ve modernlik) arasında yaptığı tercih neticesinde yaşadığı değişim sonrası şizofrenik bozukluklarının özet bir ifadesi gibidir. Bir periferi ülkesi olan İran'dan ve ona tüm asli ögelerini kazandıran İslami yönünden uzak, kültürel ve zihinsel olarak bilinci, modernitenin formel tüm çarpıklıklarıyla kirlenmiş organik bir İslam toplumu aydını[2] olan Shayegan, "tarihin randevusunu kaçırarak" değişimi yakalayamayan uygarlıklardaki zihin çarpıklıkları üzerinde durduğu bu eserinde, zihinsel yapıları hâlâ geleneğe bağlı olan ve modernliği sindirmekte güçlük çeken uygarlıklara yaralı bir bilincin egemen olduğunu İran örneği üzerinden ele alarak, kırık bir aynadan bizlere kültürel göstergelerin spesifik bir yansımasını sunmaktadır. Bu kırık aynadan yansıyan kültürel ve tinsel imgelere, aynı coğrafyada ve aynı kültürel düzlemde yaşayan Batı-dışı bir uygarlık olarak bizler de hiç yabancı değiliz. Zira bu kırık aynadan yansıyan imgeler, "birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar arasındaki çatlak" biraz da bizim hikâyemiz.

Bizler de Shayegan'ın dillendirmeye çalıştığı bu "yaralı bilinç"i yüzlerce yıldır omuzlarında taşıyan ve bu bilincin kuşattığı alanlara hapsolan Batı-dışı tüm diğer toplumlar gibi, Batı akılcılığının ve modernizminin evrensel bir norm olarak arkaik bir şekilde kurgulanarak; farklı olanı, "öteki"ni uygarlaştıran "beyaz adam" imgesinin bütün veçheleriyle hayatımızı yönlendirdiği söylemsel ve tarihsel bir hegemonya içerisinde tam bir kuşatılmışlık halini yaşamaktayız.

Shayegan'a göre, modernite ve gelenek gibi iki farklı çelişik paradigma, uyumlu bir eklemlenmeyi olanaklı kılan hiçbir köprü olmamasından ötürü, ancak birbirini indirgeyerek diyaloğa gire-

1 Shayegan, Daryush (1997): *Yaralı Bilinç*, (çev. Haldun Bayrı), İstanbul: Metis.

2 "Organik Aydın" kavramını Gramsci'den feyz alarak kullanıyorum. Gramscigil anlamda hegemonyanın işlerliğini sürdürmesini ve sürekliliğini sağlayan "organik aydın" kavramı için bkz. Gramsci, A. (1997): *Hapishane Defterleri*, (çev. A. Cemgil), İstanbul: Belge; Portelli, H. (1982): *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (çev. K. Somer), Ankara: Savaş; Said, E. (1995): *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, (çev. T. Birkan), İstanbul: Ayrıntı.

bilirler. Farklı epistemolojik süreçlerin ürünleri olarak Gelenek ve Modernlik kavramları, oldukça sıkıntılı bir tarihin ürünüdürler. Bununla birlikte, işin içine bir de farklılığın bilgi ve iktidar süreçleri içerisinde bir antagonizmaya dönüşerek kurumsallaşmış bir Doğu ve Batı kurgusu içerisinde şekillenerek arkaikleşmesiyle beraber yerellik ve evrensellik noktasında birbirine içkin olmayan iki kategorinin birbirini ölümcül bir sınırda dıştalamasıyla sorun iyice çetrefilli bir hâl almaktadır. İşte bu yüzden Shayegan, önemli bir tespitte bulunur:

> "Modernlik geleneğin ölçüleriyle tartılmış Gelenek de modernliğin şiddetli çelmelerini yemiştir. Bundan ötürü sakat bakış ile bu bakışı koşullandıran ruhsal tavırlar arasında bir ayrılma başgöstermektedir."

İleride de değineceğimiz gibi, Doğu'ya özgü kimlik çatışmasının temel saiklerinden biri de hiç şüphe yok ki anakronik bir şekilde aynı anda birarada idare edilen geleneksel ve modern toplum yapılarının indirgemeci bir yaklaşımla birbirlerini anlamaya çalışan çapraşık ve paradoksal yapılarından doğan dışlayıcı bir ötekileştirici tavrıdır. Bu tavır modern çağda her zaman iç içe olduğumuz bilincin vulgarize edilmiş temel görüngülerinden biridir.

Bir bütün olarak, Doğuyu ve Doğulu bireyi mekân-dışı bir dünyada kurgulayan Shayegan'ın kendilerine özgü bir mekânın olmamasından ötürü buharlaşıp giden fikirler uyarlanma eksikliğinden ötürü keskinleşen arkaik tavırlar arasında cendereye aldığı tüm Batı-dışı uygarlıklar, ona göre iki farklı paradigmanın zamanını yaşamaktadırlar: Kendi paradigmaları (gelenek) ile büyük bilimsel devrimlerden doğan paradigma (modern episteme).

Tarihin kılgısal bir geçmişi olarak gelenek, her zaman tekdüze bir yaşam biçiminin içerisinde varlığını sürdürür. Geleneksel toplumların varlık ve bilgi hiyerarşisi de böyle bir dünya içerisinde düşünülen epistemik paradigmalar tarafından oluşturulur. Onun için buharlaşıp giden fikirler arasında birbirlerini tarihsel olarak kuran geçmiş ve gelenek, ikinci bir kez daha yaşayamayacağı anı böylece yakalamaya çalışır. Zira geçmiş, yabancı ve arkaik bir imgedir. Bilincin tarihselliğinin farklı katmanlarında kendine yer edinen bu tür bir imge, gerçekte geçmişin gelenekle beraber bünyesinde barındırdığı yıkıcılığın açık bir kanıtıdır.

Geçmişin gelenekle harmanlanmış, mistifiye edilmiş hâli onun güçlü messiyanik bir öze sahip olmasını sağlamıştır. Geçmişin gelenekle malûl bu tür bir mistifikasyonu beraberinde konformizme boyun eğen otoriter bir yapılanmayı getiriyorsa da asıl olan, geçmişin messiyanik formundan alınan güçle her şeyden önce geleneğin kendini bir, hakikat olarak aşikâr kılan yapısının geçmiş bir gelecek kurgusu içerisinde yaşanılan zamana aktarma uğraşısı sonunda geleneğin bilinçte kültürel bir dekadans'a yol açmasıdır. Yitik bir hakikat barındıran gelenek, böylece modern olan ile olan mücadelesinde, geçmişin felsefi tayfından tam olarak silinemeyen arkaik imgelerde bulduğu dirimsel bir özle yeniden modern olanda yurtlanır. Tarihin herhangi bir anında çok çeşitli şekillerde kendini gösteren bir alımlama olarak dekadans, gelenek ve modernliğin, içinde yaşanılan dünyaya biçtiği değeri, yaşam alanını ve ontolojik özgürlüğünü kısıtlayan bir işleve sahiptir.

Modernitenin çok yönlü saldırısına maruz kalan bir uygarlık, yeni oluşan bilgi süreçleri içerisinde akıl-dışı bir epistemik bağlamda yerini alır. Modernitenin bütün hatlarıyla nüfuz ettiği bir uygarlık, gelenekten aldığı dirençle modern yapısal süreçlere karşı direniş cepheleri oluşturur. Geleneksel yapılarla modern yapıların sürtüşmesinden doğan bu huzursuzluk halinin bilinçte birtakım çatışmalara yol açtığını belirtir Shayegan. Zira, içsel olarak değişime uğrayamayan bilincin Modernliğe "geç kalmış" olması, durumu daha da vahimleştirmektedir. Modernlik böyle yaşandığından bilinci aydınlatmak yerine bulanıklaştırmaktadır.

Eğer bilinç, modernliğin başlangıcındaki bunalımlara tarihsel olarak katlanmış olsaydı değişimlere ayak uydurabilirdi. Durum böyle olmayınca dayanak noktası bulamayan yeni fikirler tarihsel olarak aynı ölçüyle ölçülemez olan bir zemine yamalanmaktadırlar; öte yandan bu zemin, bu fi-

kirleri ağırlayamamakta ve kesinlikle benimseyememektedir. Bundan ötürü de çaresiz, bilincimizde açık bir yara gibi duran uçurum ortaya çıkmaktadır. Bir yara ya da modernite ve gelenek arasında sıkışıp kalmış bir bilinç ve bu bilinç kırıntılarından geriye kalan çatlamış bir kişilik. Yazara göre, yeni gerçeklik katmanları ile atadan kalma dirençler arasındaki gerilimlerin yol açtığı bu çatlama, bize özgü olan ve başkasına devredemeyeceğimiz kaderimizdir.

Batı adına etnosantrik bir fikriyatı devreye sokarak, Batı-dışı uygarlıkların ne klasik çağı ne de modern zamanları yaşayabildiğini dile getiren Shayegan, böylece o çok sevdiği Batı adına Doğu'yu tarih-dışı, zaman-dışı ve mekân-dışı bir dünyaya hapseder. Zira, onun bakış açısıyla, modernlik, insanlık tarihinde, kendi türünde eşi bulunmaz müthiş bir sürecin sonu olmuştur. *Yaralı Bilinç* yazarına göre, modernlik, günümüzde es geçilmesi imkânsız olan açık bir gerçekliktir. Onun için, kökeni ve mekânı ne olursa olsun bütün kültürler, modernliğin etkisini, yani bilincin yukarıdan aşağıya olan bu göçünü yaşamışlardır. Dolayısıyla, istense de istenmese de dönüşsüz bir olgu, yeryüzünün kaderi ve dünyaya bakışımızın a priori biçimi hâline gelen modernlikten hiçbir şekilde kaçılamaz.

Modernitenin determinist bir bakış açısıyla kaçınılmaz bir süreç, mutlaka yaşanması gereken bir olgu olarak kurgulanması; son tahlilde Batı-merkezci, Derrida'nın ifadesiyle "sözmerkezci" bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Yine teslim edilmesi gereken bir olgu varsa o da Shayegan'ın değinmiş olduğu, modernitenin üst üste gelen dalgalarının ulaşamadığı kültürel sahalar bulma fikrinin katıksız bir kurgu olduğu yolundaki çıkarsamasıdır. Zira Batı, sömürgeci geçmişinden aldığı güçle kendisinin negatifi olarak farklılaştırdığı uygarlıkları Aydınlanma düşüncesinin potasında eriterek bu uygarlıklarda kendi modern projesini yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Bu tür bir postkolonyal mekanizmanın işleyişini, Batı'nın Doğu'yu daha rahat sömürebilmesi için kurduğu bir bilgi ve arzu nesnesi olarak yarattığı disiplinlerde ve tarihin zengin tecrübesi içerisinde gelişip serpilmiş olan kendine özgü jargonunda aramak gerekiyor.[3]

II

"Kendimizi Tanrıların çocukları sanıyoruz; 'Latincilik' zihnimizde kendi damarlarımızla Zeus'un kasıkları arasına çektiğimiz bir soyağacı kanalı. Latinliğimiz bir özür ve ikiyüzlülük örneği; aslında Roma'yı umursadığımız yok. Roma'nın yedi tepesi,

Ege denizinde parıldayan şanlı görkemi, tanrısal ışıkların kaynağı Yunanistan'ı uzaklardan keşfetmek için seçebileceğimiz en rahat yer, o kadar.

Aldatmacamız bu işte: Hellen ruhunun mirasçıları sanıyoruz kendimizi."

Ortega Y Gasset

Batı'nın imgeleminde bolca yer bulan Doğu'nun geri kalmışlığı, durağanlığı ve despotik bir yapıya sahip olması gibi argümanlar hep Batı adına özcü bir kültürel nosyonu devreye sokarak Or-

3 Kolonyalizme ve postkolonyalizme birer giriş sayılabilecek, bir "giriş" olmasa bile en azından bu söylemlerin doğasına ve oryantalist disiplinlere ilişkin genel bakış açılarının çok yönlülüğü ve sömürgecilik okumaları için bkz.: Said, Edward W. (1978): *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Londra: Routledge & Kegan Paul; Türkçesi, (1999): *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (çev. Berna Ülner), İstanbul: Metis. Said, E. W. (1993): *Culture and Imperialism*, Londra: Chatto & Windus; Türkçesi, (1998): *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çalışması*, (çev. Necmiye Alpay), İstanbul: Hil. Turner, Bryan S. (1978): *Marx and the End Of Orientalism*, Londra: George Allen&Unwin; Türkçesi, (1984): *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, (çev. H. Çağatay Keskinok), İstanbul: Kaynak. Turner, B. S. (1994): *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londra: Routledge. Bhabha, Homi (1990): *Nation and Narration*, Londra: Routledge. Chatterjee, Partha (1986): *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derrivative Discourse*, Londra: Zed Books; Türkçesi: (1996): *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, (çev. Sami Oğuz), İstanbul: İletişim. Spıvak, Gayatri C. (1990): *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*: Londra: Routledge; Chılds, Peter-Wıllıams, Patrıck (1997): *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Harvester Wheatsheaf. Loomba, Ania (1998): *Colonialism Postcolonialism*, Londra: Routledge; Türkçesi: (2000): *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı; Laroi, Abdullah (1993): *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev. H. Bacanlı), Ankara: Vadi; Hentch, T. (1996): *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, (çev. Aysel Bora), İstanbul: Metis; Binder, Leonard (1996): *Liberal İslam*, (çev. Yusuf Kaplan), Kayseri: Rey; Keyman, F.–Mutman, M.– Yeğenoğlu, M. (1996): *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim; Young, Robert (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*, Londra: Routledge, Türkçesi: (2000): *Beyaz Mitolojiler*, İstanbul: Bağlam; Eagleton, T. – Jameson, F.–Said, E.W. (1993): *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, (çev. Ş. Kaya), İstanbul: Kabalcı.

yantalist söylemin birer ürünüdür. Gerçekliğin mitik önyargılarla tahrip edilmesinden doğan bu durum, Batılı özneyi merkezî ve evrensel bir norm içerisine yerleştirerek farklı olanı dıştalayan Oryantalist söylemin Doğu'yu spesifik olarak yeniden kurgulamasıyla farklı bir uzama oturur. Zira Oryantalist söylemde Doğu imgesi, coğrafi mekânlar saf dışı bırakılarak Batı merkezli bir bakış açısıyla Batı ölçüt alınarak yeniden kurulmuştur. Batılı bireyin kültürel dünyasında somut psişik bir temel bulabilen Doğulu olana ilişkin her türlü kurgusal imge, zamanla bir gerçeklikmiş gibi söylemsel bir hegemonya kurar. Böylece Doğu, bu kurgusal gerçeklik üzerinden tanınır ve ona göre yargılanır. Batı-dışı tüm toplumlar, kendisini evrensel bir norm olarak algılayan Batı tarafından farklı sayılarak öteki'leştirilir, başkalaştırılır (allolôsis). Zira Oryantalist söylemin kurgusunda Doğu, zaman-dışı, mekân-dışı ve tarih-dışı, bir kategoriye sahiptir. İnsanlığın ulaştığı son aşamada bulunduğunu söyleyen Batı, kendisini böyle kurgular ve tarihsel olarak geri kalmış toplumları uygarlaştırma gibi bir misyonu üstlenir. Bu tür bir söylemsel dolaşım içerisinde Batı kendi yerini sağlama alır. İlerleme ve gelişme gibi nosyonları istediği gibi kullanır. Zira ilerlemenin Batıya özgü bir paradigma olduğu yönündeki kurgusal söylem, aynı zamanda aklı da kendi tekeline alarak Batının sömürgeci kimliğinin devamını sağlar.

Oryantalizm eleştirisinde büyük oranda yapıbozumculuk (déconstruction) ve Anglo Sakson bilim dünyasının önde gelen isimlerinden Michel Foucault'nun bilgi ve iktidar arasındaki söylemsel dizgesinden yararlanan Edward W. Said'e göre oryantalizm Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimi; Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur.[4] Böyle bir "güç" ve "hakimiyet" ilişkisinde şüphesiz en önemli sorunsallardan biri yine Oryantalizmin bir ürünü olan "temsil" sorununun Batı lehine halledilmesidir. Temsil gibi bir dışsallık üzerinden hareket eden Oryantalist söylem kökenlerini Marx'ta da bulabileceğimiz bir dizi söylemsel pratiğin üzerinde yükselmektedir. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde dile getirdiği "bunlar kendi kendilerini temsil edemiyorlar, temsil edilmeleri gerek" örneğinde de olduğu gibi Batı tarafından kurgulanan Oryantalizm, simülasyon yüklü söylemsel ağıyla hep bu temsil hakkının kendisinde olduğunu iddia ederek Doğu toplumları üzerinde kültürel bir hegomonya kurmuştur. Zira Batı'nın kültürel dünyasında egemen olan şey, stereotipik kategoriler içerisinde analiz edilen bir Doğu ve Doğulu imgesidir.

Zaten Doğu'nun hakikatini elde etmek için oluşturulan bir Oryantalist söylemin tahayyül dünyasına egemen olan tek şey, saf olmayan bir hakimiyet anlayışıdır. Sahip olduğu tinsel özü yitirdiğinden bu zamana hep Doğu'nun mahremiyetine saldırarak mahremiyetin yitimine sebep olan Batı karşısında Doğu, kendi mahrem özerkliğini kurmak gibi bir uğraşıyla başbaşa kalmıştır. Rorty'nin de belirttiği gibi "mahrem özerklik, bir kimsenin geçmişi, geçmişin tanık olmadığı bir tarzda yeniden betimlemesi sayesinde kazanılabilir."[5] Farklı disiplinler tarafından kuşatma altına alınmış olan Doğu, bu tür bir "mahrem özerklik" kurma uğraşısında yeni ve alternatif bir kurucu dinamiği, kültürel ve felsefi çerçeveyi kendi içerisinden çıkarmak zorundadır. Diğer bir deyişle, Doğu'nun kendi mahrem özerkliğini kazanabilmesi için Batı'nın tahakkümünden kaynaklanan rüçhaniyeti ve temsil hakkını, Batı'nın elinden alması gerekir.

Marx'ın vuzuhla üzerinde durduğu temalardan biri de "idealizmin merkezi noktası(nın) dünyanın düzenini, temsil'e, onları yaratan ya da Kantçı deyişle onları kuran bir öznenin faaliyetine yansıtıyor"[6] olmasıdır. Temsil'in oluşturduğu literal düzenekten yansıyan her imge kurucu paradigmanın ve öznenin faaliyetine garkolan, ondan yansıyan tinsel özlerin birer aktarımı olarak yaşadığımız dünyanın düzenini oluşturacaktır. Onun için Batı'ya ve Batı'nın temsil ettiği "öz"e karşılık verile-

4 Said, Edward W. (1978): *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Londra: Routledge & Kegan Paul; Türkçesi, (1999): *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (çev. Berna Ülner), İstanbul: Metis.

5 Rorty, Richard (1995): *Olumsallık, İroni ve Dyanışma*, (çev. M. Küçük–A. Türker), İstanbul: Ayrıntı, s. 152.

6 Balibar, Etienne (1996): *Marx'ın Felsefesi*, (çev. Ömer Laçiner), İstanbul: Birikim, s. 37.

cek olan varlık ve epistemoloji mücadelesi Doğu'nun köksüzleşmesiyle sonuçlanacak bir dizi spektaküler çöküşün de ilk göstergesi olacaktır aynı zamanda. Her ne kadar "köksüzleşme(nin), kendi cemaat aidiyetlerini ve kaynaklarını inşa etmeyle (...) birarada"[7] ilerlediğini de unutmamak gerekir. Böyle bir yeniden inşanın oluşumunda çok çeşitli pratikler devreye girecektir. Bunlardan biri de nasıl Batı'nın Doğu'yu anlamak için kurduğu bir Oryantalist söylem varsa aynı şekilde Doğu'nun da Batı'yı okuyabileceği bir söylemsel dizgenin yani "Oksidentalizm"in oluşması olacaktır.

Gücün dilsel bir dizge içerisinde maddileşerek söylemsel bir şiddete dönüşmesi gibi, söylemsel bir kurgu olarak Oryantalizmi sömürgeci Batı'nın stratejik bir metni halinde okuyabiliriz. Bu anlamda Oryantalist söylemde dilin söylemsel gücünden kaynaklanan -Derrida'nın kavramlarıyla ifadelendirilecek olursa- bir aralık (spacing) mevcuttur. Bu aralık'tan sızan pek çok imge, bilinç-dışının şizofrenik söylemine maruz kalan, kendisini ancak dilde iletebilen bir yapı olarak Oryantalizmin çözülme sürecinin de tipik bir göstergesidir.

Modernist meta-anlatılardan kendisini kurtarabilen bir Oryantalizm söylemi, henüz kurul(a)madı. Böyle bir çabayı beklemek dönüp tarihe baktığımızda biraz safdillilik olarak görülebilir. Ama bugün Batı tarafından da ihtiyacı hissedilen Oryantalizm anlayışı, etnosantrik tüm önyargılardan arındırılmış bir Oryantalizm söylem arayışıdır hiç kuşkusuz.

Keza bugün Oryantalist söylem, bilginin metinselliğinden doğan bir iç çelişki hâlini yaşamaktadır. Bu iç çelişki halini Said, Derridacı bir yapıbozumculukla post-yapısalcı Foucault'yu izleyerek çözümlemeye çalışmıştı. Yine de son tahlilde bir *aralık* açıp söylemek gerekirse Doğu, tam da Jean Baudrillard'ın kavrama yüklediği anlam doğrultusunda, Batı'nın bir *simulacrum*'undan başka bir şey değildir.

Her hareketi ayine, her söylemi Tanrı kelamının kutsanmasına dönüşen Doğulu birey, Shayegan'a göre, gündelik hareketlerindeki titiz ritüeli ilahi kaprislere göre ayarlamıştır. Nefsini unutma ve vecd derecesinde Tanrı sarhoşu olan Doğulu birey, yeryüzünü, insanı ve sanat eserlerini Tanrı'nın zaferinin silinmez işaretleri haline getirmiştir. Shayegan'a göre, gerçeklik karşısında bakışı sakatlanan Doğulu bireyin düşüncesi, tarihteki büyük sarsıntıların uzağında kalmıştır ve halen bilinci büyülü dünyanın zamanında yaşamaktadır. Onun için Batı uygarlığının temel parametrelerinden biri olan Modernliğe karşı İslam dünyasında açılan direniş cephelerini "derin bir rahatsızlığın belirtileri" olarak algılar Shayegan. Ona göre, bu rahatsızlık kendisinin büyük bir tarihsel olay olarak nitelendirdiği modernliğin anlaşılmaması ya da daha doğrusu sindirilmemesinden kaynaklanan bir olgudur. Şimdiye kadar kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmayan modernite; hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla modernlikle ne zaman ilişkiye girmeye başlasak o zaman beliren yargıların tümü ahlaksal bir değerlendirmeye bürünmektedir. Shayegan'ın kitap boyunca en fazla yakındığı konulardan biri de Batı'nın hiçbir zaman geçmişiyle bir kopma gerçekleştirmiş, kendine özgü bir hakimiyet mantığı olan yeni bir *paradigma* olarak ele alınmamış olmasıdır.

Shayegan'a göre, epistemeler arası kavgada, ötekine yapısal olarak üstünlük kurarak galip gelmeyi başaran, modernlik paradigmasıdır. Algılama aygıtının sinsi bir şekilde içselleştirdiği bu paradigma istesek de istemesek de bakışımızın *a priori* biçimi olmaktadır. Modernlik önceden verili olarak hep buradadır ve dünyayı algıladığımız gözlük haline gelmiştir. Keza, modernleşmeyle özdeşleşmek, bir tercihin sonucu olmayıp, bir içe çekilmenin sonucu olduğu için, *bilinçdışı Batılılaşma* olarak kendini göstermektedir. Dinsel kimliğimizde ısrar etmek ve dünyayı İslamileştirmek dahi bizi bir tür *tersten Batılılaşmaya* götürmektedir.

Doğu, Batı, kimlik ve fark gibi sorunsallar üzerinden yürütülen bir Oryantalizm ve kültürel metincilik tartışması ve Shayegan'ın çıkarsamalarından hareketle elde ettiğimiz sonuçlar bizi belli bir noktaya kadar götürebilmekte. Oysa bu sorunsalın menşeine indiğimizde karşımıza özneden bağımsız olarak işleyen betimsel bir süreç

7 Habermas, Jürgen (1997): *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. T. Bora – M. Sancar), İstanbul: İletişim, s.56.

olarak dilsel anlamlandırma süreçleri çıkar. Zira dil, *a priori* olana karşı özel bir ilgi göstererek onu kültürel metnin *ethos*'u haline getirir.

Günümüzde Oryantalist bir metnin imgelemine egemen olan farklı kültürleri, özcü bir kültürel nosyonun dışında okuması ve bunun doğrultusunda bir strateji geliştirmesi imkansız bir durumdur. Zira burada Oryantalist söylemin "işlevleri söylemleri korumak veya üretmek olan, ama bunu, söylemleri kapalı bir alan içinde dolaştırmak için, bu yüzden onu yitirmeyecek şekilde dağıtmak için yapan bir söylem cemaatlerine"[8] dönüşmüş olmasıdır, sözkonusu olan.

III

"Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler."
Ludwig Wittgenstein

Dilin araçsallaşmış konumunu reddeden Walter Benjamin'e göre, dil, kendisine karşılık düşen tinsel özü iletir. Bu tinsel öz, kendisini dil aracılığıyla değil dilde iletir. Dolayısıyla dil, şeylere özgü dilsel özü iletir; tinsel özü ise yalnızca dolaysız olarak dilsel özde içerildiği, iletilebilir olduğu ölçüde iletir.[9] Onun için her dil kendisini kendisinde iletir; sözcüğün en arı anlamında iletimin "ortam"ıdır dil. Dolayısıyla kimlik ve farklılık paradigması etrafında şekillene bir *ötekilik* sorunsalını yalnızca sömürgeci Batı'nın yüzyıllar boyunca sömürdüğü ve üzerinde küresel bir hegomonya kurduğu kültürleri birer *metin* olarak okuması sonucunda geliştirmiş olduğu bir strateji ve bu stratejinin de Batı medeniyetinin tüm uzuvlarıyla içselleştirdiği Aydınlanmacı *ethos*'undan kaynaklanan bir *telos* olarak görmek, meselenin felsefi ve epistemolojik temelini gözardı etmek olarak görünse de ilk bakışta yetinmemiz gereken biricik tefsirdir bu. Onun için; burası, içerisi, dışarısı, öteki, başkası gibi modern antropolojik sınıflamaların aslında dilsel bir *hermeneutiğin* hem de metinselci (textuality) çözümlemelerin içine girdiği gözönüne alınarak kimlik, farklılık ve ötekilik sorununu bu bağlamda, kendisini dilde ileten tinsel özlerin ontolojik olarak kaynaştığı böylesi melez bir zeminde ele almak gerekir.

Batı'nın kültürel tematiğinde en baskıcı haliyle yerini alan *solipsist ethos*, zaman-dışı olarak kodladığı Doğu'yu *öteki* olarak imler. Aynanın tersinden yansıyan kendi karşıt imgesini ötekileştirir. Zira hep karşıt bir imge olarak kurduğu bir *öteki*'ne bakarak tanımlamıştır kendisini Batı. Çift taraflı bir karşıtlık ilişkisinden türeyen *ötekilik* hali, aynı zamanda *öteki* olana ait tüm ayrıcalık ve değer yargılarını da imler.

Her kimlik mutlaka kendisini yeniden kurgulayacağı karşıt bir imgeye ihtiyaç duyar. Bu karşıt imge ise sonuçta o kimliğin karşısında aynaya yansımış negatifinden başka bir şey değildir. Kimliğin *ötekilik* halinin bu oluşumu esnasında dilsel göstergeler de aktif bir rol oynar. Zira dilsel göstergeler yalnızca bizim reel dünya ile ilişki kurduğumuz andaki simgesel metaforları imlemezler, aksine bağlı bulundukları anlam kümelerine içkin olan kendi kurgusal gerçekliklerini de imlerler. Dilsel göstergelerin imlediği alan, dilin iletimde olduğu dünyadan uzak kendi otonom dünyasını kurmuş olduğu kurgusal dünyasıdır. Bu kurgusal dünya içerisinde konuşan "dil", *öteki*ne ilişkin yeni anlamlar, yeni dünyalar oluşturur.

İnsan yaşamının genel özelliklerinden biri de dialojik bir karaktere sahip olmasıdır. Charles Taylor'a göre, kendini anlama ve böylece kimliğini tanımlama yeteneğine sahip olan insanlar, insan dillerinin zengin anlatım araçlarına da sahiptirler. Fakat kendini tanımlamak için gerekli olan dilleri kimse kendi kendine edinemez. Dil ile tanışmamız bizim için anlam taşıyan kişiler ya da G. Herbert Mead'ın deyimiyle "anlamlı ötekiler" ile alışveriş yoluyla mümkün olur. Bu yaklaşım dialojik bir yaklaşımdır ve kimliğimizi her zaman, bizim için "anlamlı ötekiler"in bizde görmek istedikleri kimliklerle diyalog, bazen onlara karşı savaşım içinde tanımlarız.[10] Richard Rorty de dünyanın bize konuşacağımız bir dil önermediğinden dem vurmuştu. Zira yalnızca biz konuşuruz. Dünya, bizi bir kez dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden ola-

8 Foucault, Michel (1993): *Ders Özetleri: 1970-1982*, (çev. Selahattin Hilav), İstanbul: YKY, s. 23.

9 Benjamin, Walter (1995): *Son Bakışta Aşk*, (haz. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis, s. 170-171.

10 Taylor, Charles (1995): *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. Uğur Canbilen), İstanbul: Ayrıntı, s.33-34.

bilir. Dilin yeterli olması gereken dil öncesi bir bilincimizin olmadığını dillendiren Rorty'e göre, bizatihi bir bilinç olarak betimlenen şey sadece atalarımızın dilini kullanma yönünden onların ceset suratlı metaforlarına tapınma yönünde bir eğilimdir. Bilincin ve anlamın bu şekilde yitişi Rorty'nin bir diğer tespitiyle yerli yerine oturur: *"bir anlama sahip olmak, bir dil oyununda bir yere sahip olmak demektir."*[11]

Dünyanın yeni anlamlarına karşı daha düşünümsel bir biçimde harekete geçen birey, *gerçekdışı* bir bağlam içerisinde zaten kendi epistemik varlığına bütün bütüne yabancı ve Ortaçağ dogmatizminin *alteritas* vasfının bir dışavurumu olarak sözün eyleminde dıştalanan bir *öteki* ve *ötekilik* hâline sahiptir. Bu tür bir gerçekdışı bağlam içerisinde ürettiği imgesel imlemlerin, kendi varlığından da neş'et eden birtakım dengesizliklere ve savaşım haline sebep olan birey, böylece kendi imgesini sözün praksisinde tüketir. Dolayısıyla birey, her ne surette olursa olsun yaşadığı dünyada ayakta kalabilmek için simgesel bir anlam arama çabasına girer ve kendince anlamlı olduğuna inandığı eylemlere başvurur.

Bu eylemin bittiği nokta, anlamın tamamlandığı nokta değildir. Bir şey söylemenin dile ve anlama ilişkin beraberinde getirdiği ikircikli söylemsel yapı, toplumsal fenomenlerden hareket ederek kültürel bir kod oluşturur. Toplumsal erke ilişkin "anlamlandırma" işlevini dilsel göstergeler aracılığıyla gerçekleştiren birey toplumun kendi iç çelişkilerinden türeyen anlamsızlıklarla savaşmak için bir "dil kavgası"na başvurur. Bu kavgada "son sözü söylemeyi düşleyen"[12] birey yeni bir dil üzerinden sözün uzamını aşmaya çalışan yeni mitoslar üretir. Böylece suskunluğun şiddetine maruz kalmış olan dil, kendisini bir tapınma nesnesine dönüştüren kavganın yitik bir imgesi olması pahasına anlamsızlığın içinde yitip gitmeyi göze alarak kendisine anlamı tüketen kavganın içerisinde görece özerk bir yer bularak dünyanın mitsel bir *daimon*'u olmayı başarır.

11 Rorty, Richard (1995): *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, (çev. M. Küçük – A. Türker), İstanbul: Ayrıntı, s. 27,43,48.

12 Barthes, Roland (1993): *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, (çev. Tahsin Yücel), İstanbul: Metis, s. 189.

Dilin işlevinin yalnızca olguları resmetmekle sınırlı olduğu düşüncesi üzerine kurulu olan Wittgenstein'in dil kuramından farklı olarak ayrı bir uzama oturtabileceğimiz dilin kılgısal sınırlarını mantıksal bir tasarım içerisinden ele aldığımızda imgelik dediğimiz alanı yadsıyan gerçekdışı bir dünya kavrayışı, aslında kendisini düşsel bir uzamda ifade eden, gerçeğin her türlü görüngüsünden rahatsız olan, bireyin gerçek yitimi ile sonuçlanan şizofrenik ruh halinin, bir iktidar düzeneği içerisinde kendisine dayatılan dili ve gerçeği reddeden tutumunda nesneleştirdiği mitsel yapısının dilin içerisinde yurtlanan ve yine dilin içerisinde bir salgına dönüşebilen şizofreninin de temel taşıyıcılarından birisi olduğunu görürüz.

Amerikan ulusunun ve tüm diğer ulusların kısa sürede bir şizofreni salgısı tehdidi altında bulunduğunu dillendiren Alfred Korzybski de yaşanılacak olan bu şizofreni halinin her şeyden önce "dilsel merkezler düzeyinde" gerçekleşeceğini düşünmektedir. Dilin psikolojik sorununa özel bir önem atfeden Korzybski'nin felsefesinde, kendini dil üzerinden gösterecek olan bu şizofrenik salgın "toplumsal ile gerçeğin evrimi ile dilin evrimi arasındaki eşzamanlılık eksikliğinden ileri gelecektir". Derin bir anlamsal devrime sahip olamayan ve böylece "kısa zamanda uyarlı olmaktan tümüyle çıkacak" olan dili, "değişimin içinde bulunan bir uygarlığa sağlıklı uyarlamaları engelleyen bir tür monomani'den sorumlu" tutan Korzybski, gerçekte bir 'varlık' olarak tasarlanan 'sözcük'ün yerine, bir işlev olarak, hep değişikliğe yatkın bir işlev olarak tasarlanan 'sözcük'ü koymak istemektedir. Zira Korzybski de bilmektedir ki "belirli bir yapıya sahip bir dilin yapısını ele alabilmek için, içinde bu dilin yapısını çözümleyebileceğimiz farklı yapıya sahip başka bir dil üretmeliyiz."[13]

"Kendi biçimini, parçalar halindeki bir dilin aralıklarında meydana getir(en)" insan hiçbir zaman gerçek anlamda eklemleşemediği dilin varlığı ile kendi varlığını bu dünyaya ait olan bir dilin içinde, dışa yönelen bir temsilin farklılıkları hegemonik bir düzlemde tanımlayan içeriğinde yü-

13 Bachelard, Gaston (1995): *Yok Felsefesi: Yeni Bilimsel Tinin Felsefesi Üstüne Bir Deneme*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul: YKY, s. 189.

celtilmiş, aşkın bir kurgu içerisinde şekillendirir. Dilin şeyleri adlandırıcı vasfından kendini kurtaramayan insan, modern dünyanın şizofrenik dili içerisinde bir birey olarak kendisini "dil olarak hissedilen ve katedilen dilin içinden, en uç noktalarına yönelmiş, olabilirliklerinin işleyişinin içinden kendini haber veren şey, insanın 'sonlu' olduğu ve mümkün her sözün zirvesine ulaştığında kendi kendinin kalbine değil de onu sınırlandırmanın kenarına vardığıdır". Zira "sonluluğun biçimi, kendini dil içinde sunmaktadır" ve bir "ölüm deneyi" olarak bize geri dönen şey bizatihi dilin kendi varlığıdır.[14]

Dilin imlemeyi amaçladığı temel göstergeler, varlığın ilksel kökenine ilişkin metafizik ögelerdir aynı zamanda. Başlangıçta dil, basit gibi görünen birtakım metaforlardan hareket ederek imlemeyi amaçladığı göstergeyi dilselleştirmeye çalışmıştır. Fakat, kendi dilselleştirdiği anlamı kendi içerisinde tüketen dil, böylece aşkın bir kurgusallıktan hareket ederek, varlığın ilksel kökenine de göndermeler yaparak, Hegel'in *Geist*'i gibi her yerde mevcut olan, mutlak bir metafizik söylem oluşturur.

Benjamin'in de "dilin metafiziği" olarak dillendirdiği bu söylemsel dolaşım, "yaratılışın gerçekleştiği dil"de "hem yaratan hem de yetkinleştiren" olarak karşımıza çıkar. Zira "dil, hem kelam hem de addır". Dil, J. Georg Hamman tarafından da belirtildiği gibi "usun ve vahyin anası"dır aynı zamanda. Ne ki, dilin bu yaratıcılığıyla eşzamanlı bir dilsizleşme süreci yaşanır. Öncelikle dilin kendi içerisinde yaşanır bu dilsizleşme. Daha sonra farklı mekanlarda o mekanın "lal" diliyle konuşan bireyler arasındaki iletişimsizlik, anlamsızlık sorunu, "öteki"ni de aynı dilsel süreç içerisinde yaratarak kamusal bilinçte yurtlanır. Böylece kendi dilsizliğini bu kamusal bilinçte dillendirmeye, meşrulaştırmaya çalışır. Fakat Benjamin'in de dediği gibi "bütün yüksek diller aşağıdakilerin bir çevirisidir". Onun için "saf bir tinsellik içerisinde dilsiz olan doğa ilk günahla birlikte, Tanrı'nın kelamı toprağı lanetleyince, doğanın öteki dilsizliği başlamıştır. Doğa dilsiz olduğu için yas tutar, zira doğayı dilsiz kılan onun yasıdır."[15] Doğanın *öteki dilsizliğinden* bizim payımıza düşen ise zamanda ve tarihte yiten bir başka "ötekilik" halidir. Doğanın öteki dilsizliği içerisinde parçalanan kimliklerimiz de zaten suskunluğun şiddetine maruz kalmış bilincin ve tarihin yitiminden başka bir şey olmayan melezlikte yurtlanır böylece. Kimliğin ilk günahı ise başlangıçta "öteki"ni tanımayı reddetmesidir. Onun için tarih tarafından bir dilsizliğin içerisine hapsedilmiştir kimlikler. Hapsolduğu bu dilsizlik içerisinde kendi hakikatine ulaşmaya çabalayan kimlik kendini bu anlamsızlığın içerisine iten "yas"ı tutmaya devam eder.

IV

"Kişi konuşmaya öteki için bir öteki olabilmek için girer."

Alphonso Lingis

Ancak *"öteki'nin iğne deliğinden geçtiği"*[16] vakit kendini inşa edebilir kimlikler. Zira önceden belirlenmiş bir öze sahip değildirler. Kimlik, girdiği her ilişkide kendini yeniden kurar. Kimliğe ilişkin tüm diğer sorunsallar gibi Althusserci anlamda kimliğin *semptomatik*[17] bir okumasından çıkacak sonuç, farklılığın da kimlik siyasetinin kendini yeniden kurarken ürettiği bir metafor olduğudur. Kimlik siyasetinin bir sonucu olarak "farklılık", Benjamin'i takip ederek söyleyecek olursak kendisini ancak dil üzerinden iletir.

Lacancı analitik fenomenolojide ise dil, kendini bir *ötekilik* durumunda inşa eder. Lacan, ötekileşmeyi bilinç-dışının bir koşulu, bilinç-dışını da *öteki*nin söylemi olarak niteler.[18] Son tahlilde, dilde yurtlanan *ötekilik* nesnel dünya içerisinde yersiz yurtsuz bir uzama sahipse de fenomenolojik dünya içerisinde dilin tinsel içeriğinde kendine bir yer bulabilmiştir.

Lévi-Strauss ve Gadamer'e göre, insan ancak başka bir kültürle ya da başka bir metinle karşı

14 Foucault, Michel (1966): *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humanies*, Paris: Éditions Gallimard.

15 Benjamin, Walter (1995): *Son Bakışta Aşk*, (haz. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis, s. 170-171.

16 Hall, Stuart (1995): *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, (çev. S. Hahan Tuncel), *Mürekkep*, sayı: 3-4, s. 68-77.

17 "Semptomatik okuma" kavramı için bkz.: Althusser, L. (1968): *Lire le Capital*, Paris: Petite Collection Maspero.

18 Lacan, Jacques (1966): *Écrits*, Paris: ; Lacan, Jacques (1994): *Fallus'un Anlamı*, (çev. S. Murat Tura), İstanbul: Afa.

karşıya geldiğinde kendini anlayabilir. Zira "*öteki* ile karşı karşıya gelmek, her şeyden önce kendini tanımak; başka türlü kuramlaştırılmamış, bilinçdışı, dile getirilmemiş kalacak olan şeyi bir kuram çerçevesinde nesneleştirmek demektir. Onun için *öteki*ni bilinir kılmak, onu bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan, tamamen bildik bir bireye dönüştürmek"[19] farklılıkları ötekileştirerek dilin melezliğinde yurtlanan kimliğin temel hedefidir.

Farklılık ve ötekilik, toplumsal değişim diyalektiğini kavramaya yönelik her çabada daha işin başından itibaren hep dikkate alınacak bir şey olarak ele alınması"[20] ve bir iktidar söyleminden ayrı tutularak kavranması gereken nosyonlardan biridir. Farklı dünyaların biraradalığı ve çoğulluğu noktasında *ötekilik* sorununa yaklaşan, *öteki*ni anlamaya çalışan tüm diğer söylemler gibi *metin* üzerinde yoğunlaşan postmodernizm bile öteki'nin anlaşılamayacağını teslim etmek zorunda kalmıştır. Amacı ele aldığı metni özgürleştirmek olan *yapıbozum (déconstruction)* da dahil, tüm diğer söylemler *ötekilik* konusunda tek çıkış noktası değildir artık. Ancak farklı disiplinlerin ortaklaşa birarada kurduğu bir söylemsel yapı içerisinde dilin gücüyle aşılabilir ötekilik sorunu.

Geç dönem Heidegger ve erken dönem Derrida ile birlikte *différance*'in her türlü kimlik ve farklılık sistemine bir yandan olanak tanırken bir yandan da onları tedirgin ettiği ve tehlikeye attığı sonucuna ulaşan Connoly'ye göre

> "bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayatî önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte varolmasaydı kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde varolmazdı."[21]

Bütün kimlikleri ilişkisel olduğundan ve bütün söylemlerin kendilerini aşan bir söylemsellik tarafından bozulduğundan bahseden Laclau ve Mouffe'a göre her söylem, söylemsellik alanına egemen olmak, farklılıkların akışını durdurmak, bir merkez tesis etmek üzere bir *girişim* olarak kurulur. Bu kısmî sabitleştirmenin ayrıcalıklı söylem merkezi olan *düğüm noktaları*, onu aşan bir sarmaşıklanma içinde oluşturulur. Dolayısıyla *eklemlenme* pratiği, anlamı kısmen sabitleştiren *düğüm noktaları*nın kurulmasından oluşur; bu sabitleştirmelerin kısmî karakteri ise toplumsalın açıklığından doğar. Bu da söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri sürekli aşmasının bir sonucudur. Eklemlenme pratiği, sırf dilsel fenomenlerden ibaret değildir. Zira dilsel olmayan ögeler yapılaşmış bir farklılık konumları sistemini, yani bir söylemi oluştururlar. Dolayısıyla farklılık konumları, Laclau ve Mouffe'a göre çok çeşitli maddi ögelerin bir yayılımını içerir.[22]

Habermas'ın da belirttiği gibi "söyleme katılanlarla onu protesto eden ötekiler arasında müşterek bir dil yoktur (...) zira söylemler egemenlik kurmazlar. Onlar yönetsel iktidarı ikame etmeyen, sadece onu etkileyen iletişimsel bir iktidar üretirler."[23] Modernist kimlik anlayışının baskıcı karakterine karşı iktidar kurgusundan arındırılmış söylemin şiddeti ile müdahale ettiğimiz vakit bilinçdışının şizofrenik söylemine maruz kalan bir *ötekilik*le malul, farklılıkların bir dışlama mekanizması içerisinde yabancılaştırıldığı *diasporik* bir kimlikle karşılaşırız. Kimliğin tarihsel çok boyutluluğunu reddeden bu tür bir buyurgan yaklaşım, farklılıkların yok sayılarak tikelleştirildiği görece bir *söylemsel kapalılık* içerisinde kimliğin üretilmiş belirsizliğinde içsel bir dönüşüme uğrar. Yani Connoly'nin dediği gibi "varolmak için farklılığa gereksinim duyan kimlik kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür."[24]

Bilinç kırılmaları ve kültürel kimliklerin parçalanmasından istifade eden modern paradigma, kendi doğasına uygun olarak pragmatik bir şekilde dönüştürdüğü kimliği, kollektif meşruiyet alanı içerisinden çekip kaotik bir bireyciliğin içeri-

19 Bauman, Zygmunt (1996): *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Metis, s. 16, 52.

20 Harvey, David (1997): *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), İstanbul: Metis, s. 338.

21 Connoly, W. E. (1995): *Kimlik ve Farklılık*, (çev. Ferma Lekesizalın), İstanbul: Ayrıntı, s. 29, 92.

22 Laclau, Ernesto - Mouffe, Chantal (1992): *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, (çev. A. Kardam-D. Şahiner), Birikim, s. 135.

23 Habermas, Jürgen (1997): *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. T. Bora-M. Sancar), İstanbul: İletişim, s. 23, 50.

24 Connoly, W. E. (1995): *Kimlik ve Farklılık*, (çev. Ferma Lekesizalın), İstanbul: Ayrıntı, s. 93.

sinde eriterek şizofrenik ve melez bir boyut kazandırır kültürel kimliğe. Otantik doğasından soyutlanan kültürel kimlik böylece kendisini karşıt dizgeler içerisinde konumlandırarak tanımlamaya çalışan modern paradigmaya karşı *öteki*nin belirsizleştiği eklektik bir tayf içerisinde melez bir cephe alır. Tüm paradigmalar gibi modern paradigma da kendini anlayabilmek için sonuçta kendi karşıt imgesinden başka bir şey olmayan bir *öteki*ne muhtaçtır. Böylece yerellik ve evrensellik arasındaki *sinik* ilişkiden kendini soyutlayan bir *öteki* tavrı modernliğin doğasına hakim olur.

Kimlik ve farklılık tartışmasını *ölümlülük* bilinciyle aynı anda düşünen Lingis'e göre ise "insanlar ölümlülüğü içerisinde kendini tanır". Zira *öteki*, kendi ölümünün benimkine göre farklı bir zamanda gerçekleşmesi anlamında farklıdır. Kişi ötekiler için ve ötekilerle birlikte acı çekmek zorundadır. Eğer gerçekten *öteki* kişi için bir değer taşıyorsa yapacağı tek şey onu *kendi ölümü için özgür bırakmak* olacaktır.[25]

Öteki, "yaşamının kendi dokusunun öznellik üzerinde bıraktığı bir iz ve özgül ilişkilerin özgül bir ürünü"[26] benliğin ayrılmaz bir parçası olarak, Gustave von Grunebaum'un "kendini anlamak ötekinden geçer"[27] aforizmasında da özetlenebileceği gibi benliğin kendi negatifinin aynasında yansıyan kendi imgesini farklılaştırarak ötekileştirmesi ve onunla olan hesaplaşması, *benlik* ve *ötekilik* ilişkisi içerisindeki *ölümlülük* bilincinin ne kadar ince bir çizgide yol aldığını açık bir şekilde göstermektedir. Zira aynanın tersinden yansıyacak olan imgeler, benlik için hiç de hoş olmayan şeylerdir. Onun için von Grunebaum'un sözkonusu aforizmasının ilk bakışta çağrıştırdığı şey *ortaklaşa* (ya da Lingis'in üzerinde durduğu "ölüm ortaklığı" gibi) bir ilişki içermesidir. Bu tür ilişki, farklılıkların birbirlerini türdeşleştirmeden "karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanımakta"[28] olduğu çok dilli melez bir zemin barındırır içerisinde. Dolayısıyla "kişinin kendisini ötekine, ölüme ve ölenlere açtığı hareketle"[29] girdiği *ilişki* neticesinde kurduğu kimlik mekanı kendi cemaat aidiyetinden farklı kültürel mekan olarak temsili bir dışsallık üzerinden içkinleştirdiği farklılıkları, *ölüm fenomenolojisi*ne indirgeyen yeni bir söylemsel kapalılığın ve kimlik diyalektiğinin bir ürünüdür.

V

"Hiçbir zaman mevcut olmamış ve hiçbir zaman olmayacak bir geçmiş."

Jacques Derrida

Modernizme maruz kalan tüm Batı-dışı uygarlıklar, aklın ve bilimin tek kıblesi olarak gösterilen Aydınlanma düşüncesini ve evrensel bir norm olarak hakikatin kendisiyle özdeş olduğu yanılsamasını yüzlerce yıl egemenliği altına aldığı topraklarda yayan Batı tarafından kendi tarihselliği içerisine yerleştirilerek geleceğe ilişkin bir ütopya olmaktan çıkarılmıştır. Böylece toplumsal ve kültürel olana ilişkin bir tasavvur olmaktan çıkan Doğu hiçbir evrensel norma sahip olamazken aynı zamanda bugünün şekilleriyle kendini oluşturan bir forma sahip olmuştur. Bu da Doğu'nun özgünlüğünden çok şey yitirdiğinin tipik bir göstergesidir.

Doğu uygarlıklarının karşısında bir *aporia* olarak mevcut bulunan modernlik ve modernlikten türeyen farklı toplumsal yapıların dilini oluşturan şizofrenik dilin eylemin sahibi olan özneye karşı verdiği mücadelede Batı kendi sömürgecilik geçmişinden aldığı deneyimle de yaşamakta olduğumuz bu post-kolonyal dönemde kültürler ve kimlikler üzerinde bir hegomonya kurarak *öteki*nin payına düşen melezlik ve kimlik çatışmasını basit bir *fark* sorunsalına indirgeyerek kendi imgelemine hakim olan *Doğu/Öteki* imajını yeni adlar aracılığıyla dilin kendisinde iletme yoluna gitmektedir. Keza, Aydınlanma düşüncesinin evrenselliğinden mülhem bir tasavvura sahip *karanlık* olarak imlenen Doğu'nun *ileri* olarak kurgulanan Batı tarafından ıslah edilmek istenmesi, önemli bir sömürgeci anlatı ürünü olan Jo-

25 Lingis, Alphonso (1997): *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, (çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı, s. 138-147-153.

26 Kovel, Joel (1994): *Tarih ve Tin*, (çev. H. Pekinel), Ayrıntı, 65.

27 Hentch, Terry (1996): *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, (çev. Aysel Bora), İstanbul: Metis, s. 19.

28 Hegel, G. W. F. (1986): *Tinin Görüngübilimi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, s. 126.

29 Lingis, Alphonso (1997): *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı, s. 19.

seph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* metnini ters bir şekilde okuyacak olursak sömürgeci Batı'nın gittikçe sadistleşen doğasının *kendi yüreğini yiyen* bir trajediye dönüştüğünü görmek zor olmasa gerektir. Onun için Batı'nın Doğu'yu evrenselcilik adına mahkum ederken kurduğu tüm *farklılık* sistemleri en sonu kendine yönelmiş, kendisini tahrip eden silahlardan başka bir şey değildir.

Geçmiş tarihselliği içerisinde bocalayan Doğu toplumları, Batı karşısında çaresiz bir yenilginin tutsağı olmuşlardır. Shayegan'ın deyimiyle "tarihe geç kalan" ve "modernizmi sindiremeyen" bu toplumlar, kendi tarihlerini hep Batı modernitesinin izdüşümünde tanımlayarak içsel bir paradoksa sebebiyet vermişlerdir. Zira farklı toplumsal pratiklerin eklemlenemediği böylesi bir uzamda ortaya anakronik bir durum, bunun sonucu olarak da sömürüye maruz kalmış ulusların kendi elleriyle açtıkları bir *yara* yani farklı bir *öteki* olan melezlik ortaya çıkmaktadır.

Birbirlerini ancak indirgeyerek anlamaya çalışan Modernlik ve Gelenek paradigmaları Shayegan'a göre, birbirlerine girip melezleştikleri noktada, birbirlerini biçimsizleştirerek çeşit çeşit çarpıklıklar ortaya çıkarırlar. Yine Shayegan'ı takip ederek söylenecek olursa, "bakıştaki yarı-felçlilik biçimi, davranışlardaki şizofreni biçimi, donmuş tavırları taklit eden arkaizm ile ilerlemeci fikirlerin sahte modernliği arasındaki ayrılma biçimi(nden)" başka bir şey değildir melezliğin doğasına hakim olan. Zira yalnızca modernitenin saldırılarına maruz kalan toplumlarda yaşanan kültürel çöküntüye ve belirsizlik halini mutsuz bilinçleriyle ödemek zorunda kalan kitleler, tarihsel geri kalmışlığın sonucu olarak melez bir kimliğe sahiptirler.

Friedman, "ötekiliğin antropolojik metinselleştirilmesi" olarak ele aldığı kültürün "ötekiliğin özgüllüğünün geliştirilme ve yaşatılma biçimini doğru olarak temsil" edemediğini yazar.

> "Bütün içeriği, özgürlüğün kimliklendirilmesini, kimliğin özgülleştirilmesine ve nihayet kimliğin kendine özgü bir tür haline çevrilmesine tercüme etmesidir. (...) Bir zamanlar dünyanın sömürge ötekilerinin başına gelmiş bir durum olan melezlik kavramı da işte böyle bir kültür nosyonunun kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmıştır."

Özcü bir kültürel nosyon olarak melezlik, Friedman'a göre "ötekileri kimliklendirmenin bir biçimidir; bu biçim, küresel sistem içinde ortaya çıkan hegemonik düzlemlerle istikrar kazanmış, yerleşmiştir.[30]

Dilin praksisinden türeyen bir kültürel kimlik her ne kadar farklı eklemlenme pratiklerinin devreye girmesiyle bir *düğüm noktası* oluşturuyorsa da sonuçta kendini aşan bir söylemsellik tarafından bozulur. Onun için kültürel özcülüğün tamamen dilsel olana indirgenerek pürüfiye edildiği bir alan tasavvur eder melezlik, sözcüğün en arı anlamında Aydınlanmanın zihniyet devriminden ne'şet eden modernitenin dilsel eklemlemelerde ve dilin tinsel varlığında vücut bulan şizofrenik dili kullanan *öteki*nin *içerisi* olan farkın kutsanmış hâlidir.

Dolayısıyla, bir tinsel içerik aktarımı olan *öteki*nin melezliğinde yurtlanan kültürel kimlikler, ne geleneğin ne de modernliğin kimlik mekânına aittir. Geçmişin arkaik dehlizlerinde kalan kültürler, anakronik bir şekilde tarihe taşınan melezleşmenin tarihe geç kalmış bilincinin bir ürünüdür. Onun için kendi hakikatlerine sahip değildir melez kimlikler. Onlar kendileri üzerine tahakküm kuran bir üst-dilin mekânda yiten basit bir lehçesinden başka bir şey değildir. Zira kendilerini çoğul bir düzlemde kendileri olarak dillendirebilecekleri bir mekânları yoktur.

*Öteki*nin imgeleminde diasporasını yaşayan kültürel kimlikler, yine *öteki*nin, bilincin ve tarihin yitiminden başka bir şey olmayan melezliğinde yurtlanırlar. Kendilerine ait içsel bir mekanları olmadığından hemen her kimliğe rahatça eklemlenirler. Farklı epistemik paradigmalar tarafından zaman ve mekân dışına itilen melezler, aynı zamanda gerçeğe ilişkin tüm bilgileri de çarpıtırlar. Ne geleneğin ne de modernin tartısına uyarlar. O yüzden *hep bir şey olamama* psikozunu, şizofrenik bir ruh halini yaşarlar.

Tarihin hiçbir çağında otantik bir kimliğe sahip olamamıştır Batı. Kendine ait özgün tek bir

30 Friedman, J. (1996): *Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri*, çev. Bülent Peker, (A. Topçuoğlu & Y. Aktay, *"Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm"* içinde), Ankara: Vadi.

kültür dahi oluşmamıştır. Dolayısıyla birbiri üzerine eklemlenen sahte kültürlerin bir karışımından ibarettir. Onun için hep birbirini ilavelerle takviye eden bir yamalanma, bir eklemlenme sözkonusudur. *Beyaz Efendi*lerin bir zamanlar sömürdükleri coğrafyadaki ulusların bilincinde açık bir yara gibi beliren melezlik, sömürge öncesi Batı'nın kendi içerisindeki kimliğini de oluşturmuştur. Ancak bir farkla ki, Batı'nın melezliği, bizatihi kendisinin bir tercihi sonrasında gönüllüce yaşanırken; Doğu uygarlıklarının melezliğe maruz kaldıkları, hatta bunun Batı tarafından zorla dayatıldığı söylenebilir. Sömürge öncesi Batı toplumları, aynı zamanda bu melez kimliğin birer alt-dili olarak modernliğin içerisinde fetişleştirilen ulusal ve kültürel kimliklerin melezlikle mistifiye edilerek harmanlanmış kurgusundan oluşan muhayyel cemaatlere de sahiptir.

Ne geleneğin ne de modernitenin kimlik marjinine yaranamayan ve sürekliliğini dilde yaşayan mekanın dönüştürdüğü bir melez kimliğin sonuçta aldığı şekil, *öteki*liğin daha vulgarize olmuş bir *ötekilik* halidir. Zira hem geleneğin hem de modernitenin *öteki*sidir melezlik.

Doğu ile Batı arasındaki özsel farkı mekan ile dil arasındaki ilişkiye indirgeyen bir yaklaşım, doğal olarak dilin mekansal konumunun zamanın yasasına hükmediyormuş gibi ya da halkların kaderlerinin, temsilin, kelimenin ve mekanın düğümünde sessizce oluştuğunun da bilincinde olmalıdır. Zira dil, zamanın süreğen kopukluğuna mekanın sürekliliğini verir.[31] Doğu ile Batı arasındaki *epistemolojik kopma* sonrasında birbirini ölümcül bir sınırda şizofrenik bir dilin farklılıkları gerçekdışı sayarak yadsıdığı bir *ötekilik* imgesinin ardında tanımlayan bu iki uygarlığın ürettiği tüm metaforlar aslında, Foucault'nun da üzerinde durduğu mekan ile dil arasındaki ilişkinin daha doğrusu mekan ile dil arasındaki şizoid bir *sıkışma*nın rutin bir sonucudur.

Modernliğin kültürel saldırısına maruz kalmış bir uygarlık olarak İslam dünyası da böylesi bir melez uzamın türettiği bir dünya görüşüne ve yaşama biçimine sahiptir. Örneğin, Oryantalist disiplinde farklı olarak, egemen olduğu bölgelerde İslamı yeniden kurgulayarak bir *meta-anlatı* haline getiren sömürgecilik sayesinde geleneksel yapı ve kurumları büyük bir darbeyle sarsılan İslam uygarlığı, böylece modern düşünce içerisinde katı bir bürokratik yapıyla donanmış olarak ideolojik söylemlerle eklemlenme yoluna gitmiştir. Bugün İslam coğrafyasında İslam'ın farklı algılanış biçimlerinin temel saiklerinden biri de budur. Shayegan da "İslam, tarihi aşmak isterken, eninde sonunda ideolojik bir yan ürüne dönüşmektedir" derken bu tür bir değişimi kastetmektedir. Shayegan'ın "toplumsal muhayyilede saklı duran bütün çarpıklıkların güncelleştirilmesi" olarak gördüğü İslamileşme, her ne kadar bütün dini düşünceler gibi anakronik bir uzamda düşünülmeye elvermiyorsa da son tahlilde *İslamcılık* da modern bir fenomendir. Modernliğin türettiği bir olgu olarak *İslamcılık*, "modern öznelerin dünyaya biçtiği kimlik biçimlerinin ürünü olan küreselleşme gibi kuramlarda rezonans bulan"[32] melez bir uzama sahiptir sonuçta.

Böylesi melez bir uzamda Shayegan, birbirinden tiksinen iki paradigmanın arasındaki çelişkilerin ürettiği bir aydın olan Ali Şeriati'yi "indirgemeciliğin son raddesinde bir bayağılık örneği" olarak niteler. Shayegan'a göre Şeriati'de her şey, Marksist altyapı-üstyapı terimleriyle, Maniheist bir tarih anlayışıyla ve zincirleme bir özdeşleştirme yağmuruyla açıklanmaktadır. Şeriati'nin düşünce dünyasında, *Tinin Fenomenolojisi* ve akıl sisteminin kavramsal aygıtından yoksun bırakılmış bir Hegel ile kuramdan ve *praksis*'ten arındırılmış Marx'ın, bir de iki kutbundan koparılmış bir İslam'ın *melezleştirilmiş* boyutundan başka bir şey bulamayız. Şeriati'nin düşünce dünyasında biraraya gelen bütün bu kavramlar, kendilerini oluşturan ve varoluş nedenlerini doğrulayan zeminden koparılmış olmalarından ötürü, ontolojik ağırlıklarını yitirmiş olurlar. Böylesi bir düşünce ancak nesnesi olmayan, sonuç olarak da mekânı olmayan bir düşüncedir.

İyi bir Batılı eğitim almış bir İslam aydını olarak Şeriati'nin söylemine egemen olan temel unsur, devrimci bir özle mücehhez dinî düşüncenin

31 Foucault, Michel (1966): *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humanies*, Paris: Éditions Gallimard.

32 Friedman, J. (1996): *Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri*, (A. Topçuoğlu & Y. Aktay, *"Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm"* içinde, s. 111).

yeniden kurularak toplumsal bir praksis yüklenmiş olmasıdır. Geleneksel ve Selefi tüm düşünce biçimlerinden ayrı olarak farklı bir İslami okumaya sahip olan Şeriati, Şia kültürüne tüm rengini vermiş olan *eylem* ve *şehadet* kültünün de etkinliği sayesinde tüm yapı ve kurumlarıyla çökmekte olan bir toplumda Şia'nın eylem yüklü felsefesinden de güç alarak yeni bir kurucu dinamiğin öncüsü olmuştur. Cemaleddin Afgani'den sonra çağdaş İslam reformizminin önde gelen düşünürlerinden biri olan Muhammed İkbal gibi, İran İslam devriminin önde gelen ideologlarından olan Ali Şeriati de geleneksel dinî düşünceden farklı olarak, Shayegan'ın *melez* dediği, eklektik bir İslam düşüncesine sahiptir. Şeriati Batıcı-laik entelijansiyayı eleştirdiği gibi İran toplumunda güçlü bir kurumsallığa ve *Batınî* bir öze sahip olan ulema kurumunu da aynı sertlikle eleştirebiliyor ve karşı gelebiliyordu. Ulemaya ve Şia'nın *intizar* felsefesine yönelttiği reformist eleştirilerinden dolayı karşı tepkiler alan Şeriati, fikirleri ve eylemleriyle devrimin oluşumunda önemli bir paya sahipse de daha sonra kendi İslami anlayışı devrimin ruhuna aksetmemiştir. Hayatı boyunca yabancılık ve sürgünlük psikozunu bir veba gibi üzerinde taşıyan Şeriati, belki de düşüncelerinin oldukça yabancı ve melez olmasından dolayı genel İslam fazla bir kabul görmemiştir. Şeriati'nin yersiz yurtsuz düşünceleri, günümüzde özellikle entellektüel bir birikime sahip olan genç nesil üzerinde etkili olmuştur. Fakat gerçek anlamda Ali Şeriati, bizlere İslami uyanışın köktenci ve epistemolojik temellerini kendisinde bulabileceğimiz *devrimci İslam retoriğinin* tam bir lügatçesini sunmaktadır.

Tüm Batı-dışı uygarlıkların yaşadığı alan, melezliğin belirsizlik hâlinden neş'et eden bir şizofrenik bir toplumsal algı kaymasının beraberinde getirdiği çözülme hâlinin bilince egemen olduğu *tarihsiz* ve *dilsiz* bir uzamdır. Onun için melez bir kimliktir. Batı'nın *öteki* olarak imlediği tüm kültürler, *göçebe* bir kimliğe sahiptir. Bir üçüncü benliğe ait olan *öteki*nin kimliğidirler. Metropollerde yerleşen her kimlik, göçmen bir kültürün *sürgünsoylu* bir uzamıdır. Bütün kimlikler metropoller içerisinde yurtlanırken bu göçebeliği ve sürgünlük psikolojisini de hep beraberinde taşırlar. Yeni kimliklerin kurucu dinamiklerinden birini oluşturur bu göçebelik ve sürgünlük psikozu. Metropollerin zihinsel yaşamında yurtlanan bu kimlikler melez bir boyut kazanır. Zira, metropoller yaşanan global sömürü içerisinde bütün kimlikleri rahatça dönüştürebilmektedir. Diğer bir deyişle, arkaik bir gelenekle, arkaik bir modernitenin dışında, dilsel imgelerin kimlikte açtığı o ince *aralık*ta *(spacing)* yer alır melezler.

Roland Barthes'ın diliyle ifadelendirilirse Doğu maruz kalınan bir hikâyeden başka bir şey değildir. Bizim son iki yüz yıllık tarihimiz Doğu-Batı antagonizmasının çetrefil bir hâl alarak kendi modernlik serüvenimize de olduğu gibi yansıması olmuştur. Sonuçta modernliğin mitsel arkaizminden kaynaklanan bir iç çürüme hâli ve yine modernliğin doğasından türeyen kültürel şizofreni ve tüm toplum katları için geçerli olan şizoid bir bozulma, yaşadığımız coğrafya için de artık ayakları iyice yere basan bir kader haline geldi. Önemli olan bu kaderin *bize* aitliğini kendi benliğimizde içkinleştirerek bunun üstesinden gelebilecek geniş ölçekli kültürel bir medeniyet projesi oluştururken farklılıkların yadsınmasından çok kültürlü bir uzamda ele alındığı bir çerçevenin oluşturulmasıdır.

Shayegan'ın her ne kadar çoğu yerde modernliğin bekası için verdiği mücadelede Doğulu olana karşı gösterdiği acımasız, kimi zaman da nesnel bir bilimselliğin sınırlarını zorlayan üslubu ve revanşist yaklaşımı, satır aralarından sızan *turizm*i meş'um bir imitasyonla karşımıza çıkmaktaysa da *Yaralı Bilinç* birer Doğulu olarak dönüp kendimizi eleştirel bir gözle okuyabileceğimiz değerli bir metin aynı zamanda. Bizlere ise sadece Shayegan'dan kalan bilgi kırıntılarını ve onun kırık aynasından yansıyan imgeleri toplamak kalıyor.

Bugün için, kendisinin simetrik *öteki*si olarak melezlik kurgusu, yaralı bilincimizle malul, şizofrenik toplum yapımızın bir iktidar kurgusu içerisinde dillendirdiği modern fetişlerin kimlik mekânında gittikçe eriyen bir metafor olarak kalmaya mahkum görünüyor. Zira bilinmelidir ki benliğimizi bir tedirginlik uykusuyla rahatsız eden arkaik bir geçmiş olarak *yaralı bilinç*, melezliğin tarihte yitişinin göçebe geçmişidir.